

π.χ. «άνθρωπος», «υπόστασις», «ουσία», «ὄν» στις θεολογικές «εἰκόνα Θεοῦ», καί «πρόσωπο», ὁ συγγραφέας δέν βλέπει παρά ἐπιφανειακές συγκρούσεις τῆς φιλοσοφικῆς καί θεολογικῆς γλώσσας. Κατά τήν ἄποψή του οἱ διαφορές γίνονται ἐμφανέστερες στήν ἠθική καί κοινωνική θεώρηση τοῦ ἀνθρώπου. Ἄκόμη καί ἡ ἔννοια «πρόσωπο» ἢ «προσωπικότητα» πρέπει νά κατανοηθοῦν μᾶλλον στό κοινωνικο-πολιτικό ἐπίπεδο — σέ ἀντιδιαστολή πρός τήν ἔννοια τοῦ ἀτόμου— παρά στό ὄντολογικό. Στό κεφάλαιο αὐτό γίνονται ἐπιλεκτικές ἀναφορές στή νεώτερη καί σύγχρονη ἀνθρωπολογία τῶν μεγάλων φιλοσοφικῶν καί κοινωνιολογικῶν συστημάτων.

Στό Δ' Μέρος ἀρθρώνεται ὁ καθαρά προσωπικός λόγος τοῦ συγγραφέα πάνω στό πρόβλημα πρός ποιά ἀνθρωποθεωρία πρέπει νά γύρει ἡ νέα ἐλληνική παιδεία καί νά ἐφαρμοστεῖ στήν ἐκπαίδευση. Ἡ ἀνθρωποθεωρία πού προτείνεται εἶναι συνδυαστική, δηλ. ἡ ἐλληνοχριστιανική. Ἡ δυσκολία ὅμως γιά νά συγκροτηθεῖ ἕνα τέτοιο σύστημα ἐννοιῶν καί πρακτικῶν εἶναι πραγματική καί ὁ συγγραφέας δέν παραβλέπει νά ἀναγνωρίσει ὅτι αὐτό ὀφείλεται στά ἀντινομικά χαρακτηριστικά τῆς νεοελληνικῆς ψυχοσύνθεσης καί ἐπομένως καί τῆς παιδείας της. Κατ' αὐτόν ὅμως ἡ ὑπαρξη ἀντινομιῶν ὑπόκειται σέ διπλῆ ἑρμηνεία: εἴτε στό φαινόμενο μιᾶς διαλεκτικῆς σύνθεσης χριστιανισμοῦ καί ἐλληνισμοῦ εἴτε πάλι στό φαινόμενο τῆς μή ὀργανικῆς ἀφομοίωσης τοῦ «ἐλληνικοῦ» ἀπό τό «χριστιανικό». Ὁ συγγραφέας φαίνεται νά τάσσεται ὑπέρ τῆς πρώτης ἑρμηνείας γιά τούς ἐξῆς λόγους: 1) γιατί ἡ δημιουργική σύνθεση ἑτερόνομων στοιχείων ταυτίζεται πάντοτε μέ διαλεκτική κι ὄχι μέ ἀφομοίωση, β) γιατί ἡ διαλεκτικότητα εἶναι πρωταρχικό γνώρισμα τοῦ ἐλληνικοῦ πνεύματος καί γ) γιατί ἡ συναίρεση ἐλληνικοῦ καί χριστιανικοῦ πνεύματος σέ πολλούς τομεῖς (καί στήν ἐκπαίδευση) εἶναι ἀκόμη αἶτημα καί ὄχι πραγματικότητα, συνεπῶς δέ μπορεῖ νά ἐπικαλεστεῖ κάποιος τήν ἀποτυχημένη ἐφαρμογή της. Γενικά τίθενται κάποιες σταθερές πού πρέπει νά διαθέτει μιᾶ προτεινόμενη ἐνιαία ἀνθρωποθεωρία στό πλαίσιο μιᾶς «ἐλληνοχριστιανικῆς» παιδείας καί ἐκπαίδευσης. Αὐτές εἶναι: ἡ προαγωγή τῆς ἀτομικότητας, ἡ σφυρηλάτηση κοινωνικῆς καί πολιτικῆς συνείδησης καί ἡ ἱκανοποίηση τῶν βαθύτερων πνευματικῶν (π.χ. θρησκευτικῶν) αἰτημάτων τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς.

Στόν ἐπίλογο διατυπώνεται ἡ ἄποψη ὅτι μόνο ἡ Ἑλλάδα μπορεῖ «νά ἐνσαρκώσει καί νά ἐρμηνεύσει τό πολιτιστικό ἰδεῶδες τῆς Ἑνωμένης Εὐρώπης», μέ τά πνευματικά ἐργαλεῖα τῆς ἐλληνικῆς καί ὀρθόδοξης διανόησης. Αὐτό ὅμως θά πραγματοποιηθεῖ, ἐάν οἱ Νεοέλληνες ἀποκτήσουν συνείδηση τῆς ἐθνικῆς τους ταυτότητας καί πολιτιστικῆς κληρονομιάς.

Τό βιβλίο αὐτό, ἐνημερωμένο καθῶς εἶναι, θά ἦταν χρήσιμο νά διαβαστεῖ ἀπό ἐκπαιδευτικούς, ὑπευθύνους τῶν ἐκπαιδευτικῶν φορέων, ἀπό φοιτητές καί γενικά ἀπό ὅσους ἐνδιαφέρονται γιά τό μέλλον τῆς ἐλληνικῆς παιδείας καί ἐκπαίδευσης.

ΧΡΥΣΗ ΜΑΝΩΛΟΠΟΥΛΟΥ
ΑΘΗΝΑ

Δ. Λαμπρέλλη, *Το παίγνιο του κόσμου και η προβληματική μιας μεταφυσικής κατεύθυνσης του στοχασμού*, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα 1990, σελ. 160.

Η σύγκλιση της ηρακλείτειας και της νιτσεικής σκέψης σχετικά με την αντιμετώ-

πιση του κόσμου και της ανάγκης ως παιγνίου που είναι ανθρώπινη επιλογή, έχει κατ' επανάληψη συζητηθεί· όμως «επαρκείς αναγνώστες» όπως ο Δ. Λαμπρέλλης ανακαλύπτουν ολοένα πιο ενδιαφέρουσες πτυχές του θέματος και αποδεικνύουν την ανεξάντλητη δυναμική του.

Η παρούσα μελέτη περιλαμβάνει δυο μέρη: στο πρώτο, με τίτλο «Νίτσε και Ηράκλειτος», η θεματική του παιγνίου του κόσμου εξετάζεται υπό την έποψη της αισθητικής χροιάς που προσλαμβάνει το παίγνιο ως ανθρωπομορφική μεταγραφή της κοσμοδικίας. Το δεύτερο μέρος που επιγράφεται «Το παίγνιο του κόσμου ως αιώνια επιστροφή· μη μεταφυσική κατεύθυνση της σκέψης ή μεταφυσική της εμπειρία;» πραγματεύεται τη σκέψη της αιώνιας επιστροφής ως εκδήλωση αφ' ενός του παιγνίου, αφ' ετέρου της παιγνιώδους δημιουργικής φαντασίας του στοχαστή· όμως τίποτε δεν αποκλείει τη διολίσθηση της αυτοθεωρούμενης (ως μη μεταφυσικής) σκέψης σε μια μεταφυσική όσο θα αποφεύγει να ερωτήσει για την ταυτότητά της.

Τόσον στην εισαγωγή του βιβλίου, όσο και σ' εκείνη του πρώτου μέρους (σελ. 17-32) παρουσιάζονται οι λόγοι που επιβάλλουν την εξέταση της σχέσης Ηρακλείτου-Νίτσε. Η μη μεταφυσική κατεύθυνση του στοχασμού είναι κοινή και στους δυο, επιπλέον όμως τίθενται από τον συγγραφέα ορισμένοι στόχοι προς επίτευξη, όπως η εκτίμηση των ερμηνειών του Ηρακλείτου υπό το φως των απόψεων του Νίτσε, και η εξέταση της μεταφοράς του παιγνίου του κόσμου ως κοινού, για τους δυο φιλοσόφους, στοιχείου.

Η άρνηση του Ηρακλείτου να διαχωρίσει πραγματικό και φαινόμενο, όπως και η μη απόδοση του κατηγορήματος «μη-ον» στο γίνεσθαι, αντιπαρατάσσουν τον Ηράκλειτο και τον Παρμενίδα (1.1. «Ηθική και αισθητική ερμηνεία. Από την κοσμοδικαία στο παίγνιο του κόσμου», σελ. 33-53). Ωστόσο ο εφέστιος στοχαστής εξισορροπεί τον ίλιγγο που προκαλεί η έλλειψη ερείσματος με τη σκέψη της νομοτέλειας αυτής της κοσμικής πάλης. Στο ερώτημα: πώς το εν είναι συγχρόνως πολλά, ο Νίτσε ερευνά τις δυο λύσεις του Ηρακλείτου, ηθική και αισθητική (σελ. 40). Στην αξιοποίηση του όρου «δίκη» για να εξηγηθεί πώς το γίνεσθαι είναι δίκαιη τιμωρία του ενός (σελ. 41-42), όπως και των όρων «ύβρις» και «ἔρις» που αποδίδουν την έπαρση του υπερέχοντος όντος που θά ταπεινωθεί, ως αναγνωρίσουμε την απόπειρα ηθικής ερμηνείας (σελ. 43-45). Ο Νίτσε υποθέτει ότι το πυρ, ὄν θεϊκό, αυτοτιμωρείται ταλαντευόμενο μεταξύ ενότητας και πολλότητας· η έννοια του παιγνίου που, παραπέμποντας στη δραστηριότητα του παιδιού και του δημιουργού —και καταστροφέα— καλλιτέχνη, χαρακτηρίζει τη δράση του πυρός. Αυτό θέτει ως αισθητική ερμηνεία (σελ. 46-51).

Ακολουθως εξετάζεται η σχέση των δυο ερμηνειών (1.2.1. «Η αισθητική ερμηνεία ως ancilla της ηθικής», σελ. 53-59), τόσο πιο δύσκολο να διασαφιστεί όσο ο Νίτσε άλλοτε τις διαχωρίζει, άλλοτε τις εμπλέκει και άλλοτε προκρίνει την ηθική. Ο φιλόσοφος συμβιβάζει τις δύο ερμηνείες και θεωρεί την αισθητική ως επιστέγασμα της ηθικής, διότι η πρώτη δίδεται ως απάντηση στο πρόβλημα της ύβρεως (σελ. 53-57). Παρ' όλο ότι ο Νίτσε και ορισμένοι ερμηνευτές του Ηρακλείτου αρνούνται τη δυνατότητα αυτονομίας στην αισθητική ερμηνεία, ο Δ. Λαμπρέλλης θεωρεί ότι αυτή έχει τη δυνατότητα, και γι' αυτό αναγγέλλει την πορεία του Νίτσε (σελ. 57-59).

Αν λοιπόν τεθεί το ερώτημα για τη σχέση της αισθητικής ερμηνείας προς τη φιλοσοφία εν γένει (1.2.2. «Η αισθητική ερμηνεία ως ancilla της φιλοσοφίας», σελ. 59-64) διαπιστώνουμε ότι: ηθική και αισθητική εκφράζουν την αλήθεια περί του κόσμου, επομένως είναι όμοια ancillae καί αυτόνομες. Για την αισθητική ειδικά, στο μέτρο που

είναι υπηρετική, ο Νίτσε θεωρεί τον Ηράκλειτο πρόδρομό του καθώς και οι δύο επιλέγουν το παίγνιο ως φορέα της αλήθειας του κόσμου, αλήθειας εξαρτώμενης —*ancilla*— από μια θεολογική θέαση της κοσμικής τάξης (σελ. 59-61). Θα μπορούσε όμως να είναι αυτόνομη η αισθητική ερμηνεία και ο Νίτσε να μην έχει πρόδρομο, ή πρόκειται για απλή υπόθεση του Νίτσε; Ο συγγραφέας επιχειρεί να ακολουθήσει μια κατεύθυνση που ανάγεται στις απόψεις του Νίτσε για τον Ηράκλειτο και τη φιλοσοφία και να τις εξετάσει υπό το πρίσμα των παραπάνω δεδομένων (σελ. 62-64).

Στην παράγραφο 1.2.3. («Η αισθητική ερμηνεία: αλήθεια ή ανθρωπομορφισμός», σελ. 64-87) ερευνάται ο λόγος που ο Νίτσε αλλού θεωρούσε ανθρωπομορφική και αλλού απόλυτη την αλήθεια στον Ηράκλειτο. Πολύ απέχοντας από την καταδίκη της ανθρωπόδομητης αλήθειας, ο Νίτσε εξαίρει «την απόλυτη θέληση για αλήθεια» (σελ. 64-67). Η ανάγνωση των κειμένων όπου ο Νίτσε αναφέρεται σ' αυτό το ζήτημα επιβεβαιώνει το ότι συμπλέει με τις απόψεις του Ηρακλείτου, καταδικάζοντας τον Παρμενίδη για ανθρωπομορφισμό. Όμως αλλού διαφοροποιείται και τονίζει τον ανθρωπομορφισμό του ηρακλείτειου κοσμοειδώλου ακριβώς γιατί επιδιώκει να καταδείξει το σχετικό χαρακτήρα της. Γι' αυτό, ο Νίτσε δρομολόγησε την παραπάνω τακτική που ο Δ. Λαμπρέλλης ονομάζει «επάλληλη εναντιοδρομία» (σελ. 71). Κάτι εξίσου σημαντικό που κατανοεί και ο ίδιος ο Νίτσε, είναι ότι ενώ μέμφεται την θεολογική απόχρωση της αλήθειας, δεν θεωρεί εξ αρχής το ίδιο για τη δική του σκέψη, ενώ είναι ολοφάνερο πως όσο και αν ο Θεός έχει πεθάνει, ο φιλοσοφικός λόγος καθαγιάζεται στη θέση του· γι' αυτό, όπως αναφέρει ο συγγραφέας, «αν και αποφεύγει μια σειρά από μεταμφιέσεις της μετακοσμικότητας, τελικά —όπως και ο Ηράκλειτος— δεν αποφεύγει την ίδια» (σελ. 76). Όσο κι αν ο Ηράκλειτος ισχυρίζεται εαυτόν διαφοροποιημένον από τους μεταφυσικούς, καταλήγει να γίνει και εκείνος ένας, επειδή, από μια ορισμένη προοπτική, καταδικάζει τις αισθήσεις ως απατηλές (σελ. 76-80). Μετά από αυτή τη διαπίστωση, ο Νίτσε αρνείται και τις δυο μεταφυσικές (Παρμενίδης - Ηράκλειτος) και επιδιώκει να συμβιβάσει τις αισθήσεις με το λόγο πέρα από την αλήθεια και το ψεύδος (σελ. 81).

Όσο εύκολο είναι να προσδιοριστεί προς τα πού κλίνει ο Νίτσε (Πλάτων ή Ηράκλειτος), τόσο δύσκολη είναι η απάντηση στο ερώτημα αν ο Νίτσε αποδέχεται την ηρακλείτεια αλήθεια ή την καθολική κριτική της αλήθειας, δηλ. μια μη-μεταφυσική φιλοσοφία. Όμως αυτή η τελευταία, είναι δυνατόν να υπάρξει; Αλλιώς: είναι δυνατή η αυτονόμηση της αισθητικής ερμηνείας του κόσμου (σελ. 83-85); Ο συγγραφέας υποθέτει ότι μια τέτοια αυτονόμηση είναι «μάσκα» διότι ουσιαστικά θα διατυπωθεί μέσω γλωσσικών δεδομένων που ανάγονται στην παραδοσιακή μεταφυσική. Συνεπώς, η απάρνηση κάθε μεταφυσικής, ακόμα και του Ηρακλείτου, θα δείξει εναργέστερα ότι η αυτονόμηση της αισθητικής θέασης είναι ψευδής (σελ. 86-87).

Στην πρώτη παράγραφο του δευτέρου μέρους (2.1. «Το θεμέλιο του μη-μεταφυσικού στοχασμού: η σκέψη του παιγνίου του κόσμου ως αιώνιας επιστροφής», σελ. 88-110) εξετάζεται μια διαφορετική μορφή παιγνίου, μη μεταφυσική, που λειτουργεί ως μεταφορά της θέλησης για δύναμη και της αιώνιας επιστροφής. Έπειτα απο μια συνοπτική αναφορά στους Heidegger και Fink για το αν η μεταφορά του παιγνίου είναι μεταφυσική ή υπέρβαση της μεταφυσικής (σελ. 90-98), ο Δ. Λαμπρέλλης αναφέρει ότι η χαρούμενη κατάφαση της σκέψης στο παίγνιο, δηλ. στην αιώνια επιστροφή σημαίνει συγχρόνως σύλληψή του από τη σκέψη (σελ. 99-100). Η σύλληψη αυτή, η οποία δεν είναι ανθρωπομορφική, είναι μια έννοια που λαμβάνει τη μορφή μιας θέασης τόσο άμεσης ώστε το υποκείμενο συμφύρεται και ταυτίζεται μ' αυτήν. Η κατάφαση στο παίγνιο

είναι κατάφαση στην αισθητική όψη του κόσμου, θεϊκή απόφαση κατά τον Ηράκλειτο και επιλογή της αιώνιας επιστροφής κατά το Νίτσε (σελ. 100-104). Αυτή την τελευταία, ο Νίτσε την αποδέχεται όπως ακριβώς το παίγνιο ως "amor fati", τονίζοντας άλλοτε την ανθρωπομορφική και άλλοτε την απόλυτη αλήθεια της (σελ. 104-106). Το γεγονός ότι ο μη κοσμολογικός της χαρακτήρας δεν εμπίπτει στην κριτική του φιλοσόφου και γίνεται αποδεκτή καθαυτή, τη διακρίνει από κάθε άλλη σκέψη και της προσδίδει μιαν εντελώς ξεχωριστή θέση στη φιλοσοφία του Νίτσε. Η αιτία αυτής της διάκρισης θα έπρεπε να αναζητηθεί σε μια πρωταρχικότερη συγκατάνευση (σελ. 107-110).

Η συνεξέταση των αφορισμών 56 και 57 του *Πέραν του Καλού και του Κακού* που επιχειρείται στην παράγραφο 2.2. («Το θεμέλιο της αιώνιας επιστροφής ως παιγνίου του φαντασιακού», σελ. 110-127), αποκαλύπτει δύο επίπεδα αποδοχής της αναγκαιότητας. Κατ' αρχήν, η σκέψη καταφάσκει την επιθυμία για αιώνια επιστροφή του εαυτού· όμως αυτή η στάση προϋποθέτει την θεμελιώδη αναφορά του ανθρώπου που αποδέχεται αυτή την κατάσταση, σε μια έννοια που, όπως ελέχθη, είναι θέαση εκείνη της αιώνιας επιστροφής του κόσμου. Και ασφαλώς δεν πρόκειται μόνον για αποδοχή της ανάγκης για αναδιατύπωση της «κατάφασης της επιστροφής του εαυτού» με τη μορφή: «κατάφαση της επιστροφής του κόσμου» αλλά, κατά μείζονα λόγο, πρόκειται για την βασικότερη των αποδοχών: εκείνη της ανάγκης που έχει ο άνθρωπος να ενστερνιστεί την ανάγκη αναδιατύπωσης του αιτήματός του για την επιστροφή του εαυτού (σελ. 111-113).

Εκτός όμως από την παραπάνω κατάφαση που λειτουργεί ως εξάρχων φαύλος κύκλος, ανακαλύπτει κανείς, στον αφορισμό 57 του ίδιου έργου του Νίτσε, ότι εκείνος που συγκατανεύει στην επιστροφή, στην πραγματικότητα παίζει με τις σκέψεις και τις έννοιες σαν παιδί. Ο Δ. Λαμπρέλλης υποθέτει ότι πρόκειται για τη «δημιουργική δραστηριότητα της φαντασίας» (σελ. 115) που αντικαθιστά μια έννοια με μιαν εικόνα/θέαμα, βάσει της τεχνικής της μεταφοράς. Συγκεκριμένα: αν οι έννοιες «Θεός» και «αμαρτία» δημιουργούν εκδικητικές τύψεις στον άνθρωπο, ο Νίτσε αποσκοπεί, με την βοήθεια της εικόνας της αιώνιας επιστροφής, στην υπέρβαση της εκδίκησης (σελ. 117).

Ακολουθώς τίθεται το εξής δίλημμα: ο άνθρωπος θα αρκестεί στο θέαμα, ή θα ιχνηλατήσει τη «γένεση» του θεάματος (σελ. 120); Γεγονός είναι πάντως ότι η αποδοχή της δημιουργικής φαντασίας δεν αντικαθιστά την αποδοχή της επιστροφής. Και το γεγονός ότι η θεμελιώδης αποδοχή αποτελεί ένα υπόβαθρο για το παίγνιο, δεν οφείλεται παρά στον θεολογικό λόγο που επηρεάζει ακόμα το Νίτσε και τον κάνει να μιλά για το μη μεταφυσικό χαρακτήρα του στοχασμού. Η αποθεολογικοποίηση επέρχεται μόλις υιοθετηθεί μια στάση υποψίας που ερευνά το υπόβαθρο του θεάματος (σελ. 122-126).

Η διαπίστωση στην οποία οδηγεί ο λόγος της υποψίας αναλύεται στην παράγραφο 2.3. («Η έννοια του θεμελίου και η μετατόπιση της αβύσσου από τη σκέψη για το είναι στο είναι της σκέψης», σελ. 127-140). Ο ορίζων της σκέψης δεν περιχαρακώνεται, πάντα διευρύνεται από νέες εικόνες, καθώς η σκέψη παρατηρεί αισθητικώς από άλλη σκοπιά τον εαυτό της. Στο πλαίσιο αυτό, ο Νίτσε ερωτά κατά πόσον η θρησκευτικότητα είναι μια απόκλιση της καλλιτεχνικής φύσης και αν, επομένως, η τελευταία εξουδετερώνει τη βαρειά σκιά του Θεού (σελ. 128-130). Η αισθητική θέαση του κόσμου θεωρήθηκε ως απάντηση· κατ' ουσίαν όμως, το ερώτημα μετατίθεται στην αναζήτηση του ποιού και του αποτελέσματος της θέασης (σελ. 134). Το διαφορετικό βλέμμα που υιοθετείται, υποθετικά ανεξάρτητο από τη θεολογική σκέψη, ενώ κηρύττει την απουσία του υποκειμένου, δεν αναιρεί την υποφώσκουσα παρουσία του μέσα από το ίδιο το —θεο-

λογικό, επομένως— κηρύττειν. Ο Θεός παραμένει (σελ. 135).

Υιοθετώντας μια νέα μορφή, η σκέψη μεταβάλλεται σε σκέψη υποψίας και ρωτά εάν όσα στοχάστηκε αποτελούν πράγματι ένα μεταφυσικό στοχασμό. Ετούτη η βαθμίδα όμως δεν είναι μεταφυσική όπως η προηγούμενη: η αποστασιοποίηση είναι σκέψη της μάσκας (σελ. 137), ανώνυμη εφόσον δεν ταυτίζεται με κανένα υποκείμενο που λειτουργεί ως κέντρο. Μάσκα είναι και η σύλληψη του παιγνίου του κόσμου φαντασιακά μη-μεταφυσική (σελ. 139). Μάσκα σημαίνει επάλληλη παρουσία θεμελίου (μάσκα ως παρουσία) και αβύσσου (μάσκα ως επίφαση): δεν ονομάζει με κανένα όνομα τη σκέψη, και αυτό σηματοδοτεί την πρώταρχή για την εν γένει υπέρβαση της μεταφυσικής.

Το βιβλίο του Δ. Λαμπρέλλη, *Το παίγνιο του κόσμου και η προβληματική μιας μη-μεταφυσικής κατεύθυνσης του στοχασμού* είναι αξιοσημείωτο, τόσο για τον τρόπο παρουσίασης του θέματος —αναφερόμαστε στις πλούσιες σημειώσεις που διατρέχουν όλη τη γνωστή βιβλιογραφία και λειτουργούν ως υπόβαθρο πάνω στο οποίο εκτυλίσσεται το επιχείρημα, αυτόνομο αλλά όχι λιγότερο θεμελιωμένο— όσο και για το ότι αντιπροσωπεύει μian επιτυχή και πρωτότυπη συμβολή στη διεθνή βιβλιογραφία, ερευνώντας εκ νέου τη σχέση Ηρακλείτου και Νίτσε υπό το φως της προβληματικής για την υπέρβαση της μεταφυσικής.

ΣΤΥΛΙΑΝΗ ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ
ΑΘΗΝΑ

EN APXH HN H ANTIΘEΣIS:

Σ. Δεληκωστοπούλου, *Homo erectus*, Αθήνα: Paramichalakis, 3η έκδοση, 1987, σελίδες 122· και *Anima feminina*, Αθήνα: Paramichalakis, 1990, σελίδες 199.

Λέγω δὴ τὸ ὁποιοῦν τινα κεκτημένον δύναμιν εἶτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὁποιοῦν πεφυκός εἶτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, κἄν εἰ μόνον εἰς ἅπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι· τίθεμαι γὰρ ὄρον ὀρίζειν τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.

Πλάτων. *Σοφιστ.* 247e

Η θέση αυτή παρουσιάζεται και συζητιέται από τον Πλάτωνα καταμεσής της περιφημης μάχης μεταξύ Θεών και Γιγάντων στο *Σοφιστή*. Οι Θεοί είναι οι ιδεαλιστές, οι Φίλοι των ιδεών —των Πλατωνικών ιδεών— και οι Γίγαντες οι υλιστές. Για τους πρώτους, μεταξύ των οποίων και ο πρώιμος Πλάτων, η πραγματικότητα εξαντλείται από το ιδεατό. Για τους δεύτερους, η πραγματικότητα, ὅλο το είναι, ταυτίζεται, με το υλικό. Ανάμεσά τους στήνει ο Πλάτων μια τρίτη θέση ταυτίζοντας το ον με ὅ,τι έχει τη δύναμη της αιτίας ή του αιτιατού. Με τη θέση αυτή δεν ανοίγει ο Πλάτων μία ομπρέλα για να συμπεριλάβει και τους ιδεαλιστές και τους υλιστές. Αν η ύλη των Γιγάντων είναι αδρανής, τότε δεν υπάρχει κατά το Πλατωνικό κριτήριο. Αν οι ιδέες είναι αμέτοχες, αιώνια απομονωμένες η μία από την άλλη, τότε δεν υπάρχουν, διότι είναι α-δύνατες είτε σαν αιτίες είτε σαν αιτιατά.

Διαβάζοντας τον ποιητή Στέφανο Δεληκωστόπουλο σαγηνεύτηκα απρόσμενα από το φιλόσοφο Δεληκωστόπουλο. Είναι σπάνιο η ποιητική έμπνευση να κρύβει τόσο